

初期ウパニシャッドの形而上学と バガヴァッド・ギーターの倫理

—インド思想における形而上学の基本的性格について—

瀬 古 康 雄
(哲学研究室)

The Metaphysics of Early Upaniṣad
and the Ethics of *the Bhagavadgītā*
—On the Fundamental Character
of the Metaphysics in Indian Thought—

Yasuo SEKO

1. ヒンドゥー教成立期の形而上学観

思想のつぼといわれるインドには、あらゆる型の、あらゆる傾向の哲学と宗教があるといわれる。しかし、いつの時代であれ、一元論的宗教哲学が主流をなしていることもまた、インド思想の特徴である。初期のウパニシャッド思想から後世のヴェーダンタ哲学に至るまで、梵我一如という形而上学の伝統が支配しているのである。

最古のウパニシャッドの一つである『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』¹⁾(以下、Brhad. と略記)に、すでに、「われはブラフマンなり—aham brahmāsmi」(Brhad., 1.4.10)という言葉がみられる。個我の本質は宇宙の最高原理ブラフマンbrahmanと同一である。このように「知る」ことによって、個我は輪廻を越えるといわれる。これと同じ思想は同時期の『チャンドーギヤ・ウパニシッド』²⁾にもあり、「おまえはそれである—tat tvam asi」(chānd., 6.12.1—3)と説かれる。現象的存在である個体は、その本質においてそれ(最高実在)に他ならない。——「この世にあるすべてのものは、それを本質としている。それは真実、それはアートマンātmanである。」——このように、個体の本質であるアートマン(我)と宇宙の最高原理であるブラフマン(梵)との同一性を「知る」ことがウパニシャッドの一元論的形而上学であった。

「われはブラフマンなり」、「おまえはそれである」という二つの簡単な句は、全ウパニシャッド中の最高の「大文章」としてその後長く尊重され、正統バラモン系統の形而上学の祖型となった。今日においても、伝統的な哲

学が生活信条に重なり、日常の生活意識と何ら対立することなく「知識」が生きていることは、インドの知識階層の一つの特徴である。³⁾そして、民衆宗教においても、相変らず「原始的」な呪術・儀礼を温存しながら、その中に古代の「知識」が命脈を保っていることもまたよく指摘される事実である。⁴⁾ヒンドゥー教史の底流には、正統バラモンの形而上学と民衆宗教の異端的狂躁道との間の対立と宥和の歴史がある。この歴史的過程を通して、インドの形而上学は西欧のそれとは根本的に異なった特徴と意義を持つようになったと考えられる。本論では、梵我一如の思想の誕生からその思想が民衆宗教と接合された初期ヒンドゥー教時代までの形而上学史を概観し、インド思想における形而上学の特質を宗教倫理との関係において考察したい。

初期ウパニシャッドの成立年代はゴータマ・ブッダ以前であり、中期ウパニシャッドおよびヒンドゥー教の聖典バガヴァッド・ギーターはブッダ以後とみられている。ブッダや自由思想家(六師)たちは、ヴェーダ・ブラフマニズムを否定するさまざまな異端思想を展開した。ブーラナの無道德論、アジタの唯物論、サンジャヤの懐疑論、マハーヴィラのジャイナ教などの異端思想に共通した特徴は、現世利益を目的としたバラモン教の呪法祭祀主義を否定して、哲学的思索によって何よりもまず現実の人間の苦悩を直視したことであったといえる。

輪廻saṃsāraの説は、民間信仰に起源を持つものか、あるいはヴェーダの流れに属すものか諸説があり、いずれとも決めがたいが、初期ウパニシャッドにはすでに輪

廻思想が説かれている。したがって、業と応報という考えは当時の民衆心理に深く根を下ろしていたと思われる。このような宗教的心性を持つ人びとに対して、苦樂の生じる心理的、あるいは物理的な機構を独自の論法で明かしていったのが自由思想家たちである。彼らの思想は、快樂を肯定・純化する立場であれ、それを否定し、ブッダのように禅定によって、あるいはマハーヴィラのように苦行によって執着を断とうとする立場であれ、すべて、個人の内面に直接的に訴える実践倫理を中心にする教えである。これらの立場では、形而上学的思弁⁶⁾ānvikṣikīは意味をなさないか、あるいは有害であるとみなされたのである。ブッダの言葉として、

(学説の)決定に立って、自ら考え^{はか}量りつつ、さらに彼は、世の中で論争をなすに至る。一切の(哲学的)断定を捨てたならば、人は世の中で確執⁷⁾を起すことがない。(Sutta-nipāta, 894)

とある。ブッダは、「無論争 avivāda の境地こそ安穩である」と主張した。これと同じような姿勢はジャイナ教にもみられる。『ジャイナ綱要』⁸⁾には、

ジャイナ教の多面的見解 anekāntavāda では、ある方法で、ある所で、ある者が、存在するものとしてそれを捨てたり、また取ったりすることは、賢者にとって理解できる事柄である。

と記されている。形而上学的知識はどれも、「ある観點 naya」から見た一面的な見解 ekāntavāda であって、観點を変えれば反対の見解も理解できる。ジャイナ教徒は「全体の意味を決定する相対論 syāvada」を主張し、論争に加わることなく厳格な苦行を解脱の方法として重視した。

ブッダの時代は、バラモン教の神話的思考と呪法祭祀主義の支配からは自由な思索が生れ、個としての人間が自覚され、内面的世界に基礎をおく実践倫理が確立されていく転換期であった。このような時代の流れにあって、ヴェーダを奉ずる思想家たちも、内面的世界の自覚へと進んでいったのであるが、彼らはヴェーダの支柱である最高原理ブラフマンに関する一元論的形而上学を捨てるわけにはいかなかった。正統バラモン系統の思想家たちは、形而上学的議論に関して、ブッダやマハーヴィラとは全く異なる理由からではあるが、同じく無論争の立場をとった。というのは、最高原理ブラフマンを立てる以上、あらゆる現象、あらゆる思想はすべて絶対者の顕現なのであり、ヴェーダの教えに対する異説といえども、そこに何らかの存在意義を認めねばならない。したがって彼らは、教義上の要請ということもあって、諸異説を

包括し、統合する志向を持っていたのである。このような点から、インドにおいては、形而上学史はそれ自体が諸異説の統合化の歴史であったのではないかと予測される。

後に述べるように、『バヴァッド・ギター』もまた、形而上学と実践倫理の同一性を説き、諸思想を統合するために登場したものである。ギターによる統合を契機としてヒンドゥー教は、全ての存在を包括する超越的な形而上学を頂点にいただくと同時に、その内実においては、さまざまな倫理と行法を許容しそれらに等しく解脱のための意義を認めた。こうしてヒンドゥー教は、⁹⁾超俗性と通俗性をあわせ持ち、マックス・ウェーバーによって「有機体的」といわれた神秘主義的宗教になったのである。

2. ウパニシャッドにおける輪廻思想と形而上学

梵我一如の形而上学の形成は、輪廻思想と密接に関連しているように思われる。彼岸的思考の発生は、インドにおいても靈魂の不死説に始まっている。

『リグ・ヴェーダ』¹⁰⁾の「葬送の歌」の中に、

汝(火神アグニ)が調理(火葬)し終りたるとき、そのとき彼(死者)を祖先に渡せ、ジャータ・ヴェーダス(アグニ)よ。彼が生気^{きき}の嚮導^{きようどう}(他界への移行)に赴くとき彼は神々の従属者とならん。

眼は太陽に赴け、生気は風に。規範に従って天に行け、また地に。あるいは汝が定められてあるならば、水に入れ。汝の肢体をもって植物の中に安立せよ。(Rig., 10.16.2-3)

とある。肉体を離れた靈魂は、アグニ(火神)の翼に乗り、あるいはヴァーユ(風神)の涼風に乗ってヤマ(死者の王)の支配する天界に赴き、そこで祖霊や神々と交わる。天界は「善行者の世界」(10.16.4)であり、「死者を他界へ送る歌」には、

天則を扶養し・天則を持し・天則を増大したる^{いにしえびと}古人、苦行に富む祖霊、ヤマよ、これらの者にこそ彼(死者)は加わるべかれ。(10.154.4)

と歌われている。リグ・ヴェーダ時代には、地獄の思想はまだ明確ではなかったようである。しかし、すべての死者が天界に赴くとは考えられておらず、地界に入る恐れもありまた天界で再死する恐れもあった。この再死＝輪廻を克服し解脱 mokṣa を説くことが初期ウパニシャッドの思想的課題であった。

輪廻思想は『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』中に「二道五火説」(Chānd., 5.3-10)として初見される。

五火説というのは、祭火へ食物やソーマ酒を献供する五種の供儀になぞらえて、火葬の火によって靈魂が天界に赴き、再び雨と共に地上に再生する五段階の過程を論じたものである。簡略化してそれを記すと、人間の生命原理である水は、(1)火葬の煙となって上昇しソーマ王（月神）のいる月の世界に赴き、(2)ソーマ酒の器から水があふれ出るように雨となって地上に降り、(3)大地において草木や穀物を生育させてその中に入り、(4)食物となって食べられて精子となり、(5)母胎の中に入って胎児となる。この五火説では、火によって水が大自然を循環することと人間の死と再生の過程とが等置されている。輪廻に関する二道説は、五火説に続いて次のように語られている。

さて、（家長として生活しながら五つの祭火の教えを）このように知る人々、また、（林棲者・遊行者となって）人里離れたところで、信仰とは苦行であるとみなす^{ウパース}人々は、（火葬に付せられると）炎に赴く。炎から昼に、昼から月の満ちる半月に、〔以下、月の満ちる半月→太陽が北行する六ヶ月→歳→太陽→月へと順次に進み〕、月から稲妻に赴く。そこにマヌ（人類の始祖）の子孫ではない（不死の）神人 *puruṣa* がいる。彼がその人々をブラフマンへと連れて行く。この道が神の道 *devayāna* である。

他方、村落において、祭祀・徳行とは布施である^{ウパース}とみなす人々は、（火葬に付せられると）煙に赴き、煙から夜に、〔以下、夜→月の欠ける半月→太陽が南行する六ヶ月→祖霊の世界→虚空と順次に進み〕、虚空から月に赴く。これ（月）はソーマ王である。それは神々の食物である。神々はそれを食べる。

そこ（月）に（祭祀・徳行の）果報があるあいだとどまったのち、彼らは来たときと同じ道を再び虚空へともどり、虚空から風に赴く。

〔以下、風→煙→霧→雲とたどり〕、雲となったのち雨となって降る。彼らは米、麦、草、木、胡麻、豆としてこの世に生まれる。ここからはまことに、脱却するのがむづかしい。なぜならば、だれかが食物（として彼ら）を食べ、精子を射出するときに、それ（精子）となることがようやくにしてあるからである。（Chānd., 5.10）

この詩節の後半に述べられているのが祖霊の道 *pitṛ-yāna* であり、このあと、前世の業によって再生の境遇が決まることも説かれている。注目すべきことは、五火の祭儀の意味を「このように知る」人々や信仰とは苦行「であるとみなす」^{ウパース}人々は解脱し、祭祀や布施を単に実行しているにすぎない人々は再生すると説かれ、「知る」

ことに特別の意義が認められている点である。

当時の呪法祭祀は複雑な神話的思考に彩られているが、その思考の基本は、神々や自然に関することと人間に関することを同置し、祭儀の中で超人間的なものに^{ウパース}「侍坐する *upa-ās-*」¹¹⁾ ことにより神々を動かし自己の利益を引き出すという呪術的同一視であった。この呪術的な力の源泉がブラフマンであり、ウパースという語源が示すように、ウパニシャッドの思想は超人間的な存在に^{ウパース}「近坐する」という呪術的伝統から生まれたものである。しかし、ウパニシャッドは呪法祭祀主義を乗り越え、祭儀の意味を「知る」こと、ブラフマンの本質を「知る」ことに主題を移した。ウパニシャッドは、人間に関することと宇宙や神々に関することの同一性を「念想する」^{ウパース}¹¹⁾ という哲学になったのである。

先の詩節で神の道に赴く過程として、炎、昼、月満ちる半月などが挙げられているのは、光が人間の内的世界における知（光明）と同置しうるからだと考えられる。インダの等置法では、光明と暗黒は昼と夜に、そして活動（覚醒）と睡眠に比せられる。『マヌの法典』¹²⁾ によれば、人間の一ヶ月は祖霊の一日に当り、月満ちる半月は祖霊の夜に当る。（Mānava., 1.66）したがってこの時期に天界の門である月に赴いた者は、祖霊と交わらずに、開いた門を通して天界に達する。同じように、太陽のめぐる一ヶ月は神々の一日に当り（Mānava., 1.67）、太陽北行の六ヶ月に赴く者は神々と合流して不死となりブラフマンの世界に至るとされる。このように宇宙の存在法則（天則）と人間の心理学的法則（靈魂）を並行的に洞察し、両者を等置していくことがウパニシャッドの形而上学的思考方法である。

二道五火説は水を生命原理とする素朴な思想に依っているが、ヤージニャヴァルキヤは業を荷っていく輪廻の主体としてアートマンを立てた。彼によれば、「臨終がきて人が最後の息をひきとろうとするとき、すべての機能 *prāṇa* はアートマンのもとに集まる。」「彼（アートマン）はこれらの輝く精気を摂取して、まさしく心臓へと降下して行き」、「彼のこの心臓の先端は（摂取された精気によって）輝き、その輝きによってこのアートマンは、眼から、あるいは頭から、あるいは身体他の部分から出て行く。」氣息 *prāṇa* はその後につき、氣息に続いてすべての機能も上に出て行き、「知識と行為ならびにその記憶はそれにつかまってい」^{ウパース}とされる。（Bṛhad., 4.3-4）

この詩節では、靈魂離脱の過程が「摂取者 *saṃvarga*」の原理によって説かれている。この思想の原型は、睡眠や疲労によって身体的な諸機能の活動が休止することお

よび、氣息はそれらより優れていることから、氣息を諸機能の摂取者である(Chānd., 5.1)とみなす思想にある。ヤーギニャヴァルキヤは、プラーナ(呼吸・氣息)を生命原理とする思想を引き継いで、諸機能を摂取する氣息の上に、さらにそれを摂取する者としてアートマンを立てた。この摂取者という原理は、自然界にも適要されている。ヴェーダの「葬送の歌」には、「眼は太陽に赴け、氣息は風に」と歌われていた。このような神話的思考による同一視が、ウパニシャッドに至って、個体に関して、語・眼・耳・思考力は氣息に摂取され、神格に関して、火・太陽・方位・月は風に摂取される(Chānd., 4.1-3)という等置法の原理となった。ヤーギニャヴァルキヤはこの考えを一步進めて、アートマン=ブラフマンを全てのものの摂取者としたのである。次の詩節はこの思想の核心を端的に示している。ヤーギニャヴァルキヤは、「ことばこそブラフマンである」という言説の真偽を問われて。

「ことばは、(ブラフマンの個体的な)在所にすぎません。虚空が(その宇宙的な)拠りどころです。人はそれ(ブラフマン)を叡知とみなすべきであります。」

「叡知の本質は何か」

「ことばに他なりません……」

まことに、ことばによって親族の名が知られ、〔以下、聖典・史伝・個物などの名があげられ〕、この世界、他の世界、そしてすべての被造物は、知られるのです。ことばこそ、最高のブラフマンなのであります。人がこのように知ってこれ(ブラフマン)を崇めるならば、ことばは彼を見放すことなく、万物は彼の所に流れ寄り、彼は神となって神々のもとに赴くのです。」(Bṛhad., 4.1)

この詩節が、ことば(その本質は叡知である)だけでなく、生命(愛おしさ)、眼(真実)、耳(無限)、思考力(歓喜)、心(安定)について順次に繰り返され、それぞれがブラフマンの本質を分有している点から個物即絶対者の思想が説かれる。人間の心理的・身体的な諸機能は、現象界の個物を対象としているが、その個物の本質がブラフマンであると「知る」ことによって、諸機能はブラフマンの個体的な在所、すなわち本質が顕現する場となる。この本質顕現の場である諸機能は、アートマンによって摂取される機能(はたらき)であるから、認識者であるアートマンは、この場において万物を引き寄せ、存在者(神)となってブラフマンに合一する。

ブラフマンとの合一をこのように解すれば、生前解脱

のような至福の世界が現世にありうると予想される。しかし、ウパニシャッドの思想家は、ブラフマンの理念によって現実世界を肯定的に見るという視点は持たなかったようである。「現実」は外的世界存在にあるのではなく、むしろ内的世界の方であった。業と輪廻における靈魂の去就という、彼岸的意識のとらえた「現実」を前にして、此岸か彼岸かという内的世界の確執が存在していた。インドにおいては、彼岸的意識によって人間存在の自覚が生まれ、いわば苦しみ^{ウパニ}の風土において「自己」が見い出されたといえよう。したがって、ウパニシャッドにおける存在論は、外界の事物についての存在論ではなく、此岸から彼岸へと渡り行く靈魂の存在論になった。

此岸と彼岸を往来する靈魂の姿は夢眠の状態に似たものと考えられた。内的世界に現実を見る立場では、夢という深層心理の領域もアートマンの一つの本質的な存在状態として把握される。ヤーギニャヴァルキヤは、夢の中でブルシャ(アートマン)は「こなたの世界の罪」と「かなたの世界の歓喜」の双方を見つつ、覚醒と熟睡の間を交互に往来していると説く。

彼 puruṣa は眠っているとき、万物を包蔵することから物質素材をとり、自ら破壊し、自ら創造し、自らの光輝により、自らの光明によって夢を見るのです。(Bṛhad., 4.3.9)

アートマンは内的世界の創造主であって、夢の中のできごとにアートマンが執着しないように、覚醒状態でのできごとにも人は執着すべきでないと言われる。したがって熟睡状態には特別の意味があり、

そこでは彼は、神であるかのように、王であるかのように、『われこそこの世界である』『われはいっさいである』と思います。これは彼にとって最高の世界であります。(Bṛhad., 4.3.20)

といわれ、熟睡によって人は一時的なものであるがブラフマンの世界に至っているとみなされる。

認識者であるアートマンは、熟睡状態のとき「実際には見ていながら何も見ない」(4.3.23)ように、「唯一の、二元性を離れた、見る主体」(4.3.32)であると規定される。したがって、アートマンの本質を把握するためには二元性を越えねばならないことが強調される。

見ることの背後にある見る主体を、あなたは見ることはできない。聞くことの背後にある聞く主体を、あなたは聞くことはできない。思考の背後にある思考者を、あなたは思考することができない。認識の背後にある認識者を、あなたは認識することができない。この(見・聞・思考・認識の主体としての)

あなたのアートマンが、万物に内在している。これ以外のものには災いがある。(Bṛhad., 3.4.2)

自己を客体化しうる限り、そこには主客の二元的対立があり、真のアートマンは見い出されないといわれる。アートマンは存在者であると同時に認識者でもあるから、この一元論の立場では、存在者が自己の存在を認識するということは、究極において不可能である。ヤージニャヴァルキヤは、否定的認識を契機として成立するアートマンの探求の道を、「非ず、非ず neti neti」のアートマンという標示句によって示した。(Bṛhad., 3.9.26) 真の自己は対象的に認識されるものではなく、否定的認識を重ねることによって自己が自己自身になるというあり方で存在するものと考えられたのである。

存在と認識についてのこのような形而上学の立場では、思考や行為の対象と実践的・肯定的にかかわることは執着であるとみなされ、「執着ある人は、その特徴である思考力(欲望)がつかぬとめられているところへ業とともに赴く」(Bṛhad., 4.4.6)とされる。こうして、世俗的なものから超越し、ひたすらブラフマン＝アートマンについての知識を求めるという主知主義的な宗教倫理が初期ウパニシャッドの形而上学の帰結となった。脱俗によって自己完成に至ろうとする倫理は、その後のインド知識人の理想となった。これに対し、日常的な生を営む一般民衆の宗教倫理が哲学的理論のもとに確立されたのは『バガヴァッド・ギーター』によってである。

3. バガヴァッド・ギーターにおける世俗内倫理と形而上学

宗教詩『バガヴァッド・ギーター』¹³⁾には解脱の方法として、「知識の実修 jñānayoga」、「行為の実修 karmayoga」、「信愛の実修 bhaktiyoga」という三種の道が説かれている。「知識の実修」は「サーンキヤの道」とも呼ばれ、サーンキヤ sāmkhya¹⁴⁾ すなわち形而上学的知識によって解脱する道である。この思想は、脱俗を理想とする梵我一如の形而上学と同様のもので「行為の遠離」ともいわれる。これに対して「行為の実修」は、世俗の義務的行為に専念する行法であり、これによって解脱しうるという主張がギーター特有の救済理論である。「信愛の実修」はギーターの宗派であるバーガヴァタ派由来の教義であり、最高神クリシュナ(バガヴァッド)に信愛を捧げる救済者信仰である。

ギーターでは、「知識の実修」と「行為の実修」とが同じ結果(解脱)をもたらすことが強調され、さらに、「行為を残らず捨て去ることはできない」以上、「行為

の遠離」よりも「行為の実修」の方が優れているとさえ説かれる。(BhG., 5)

行為の遠離は実修なくしては容易には達せられない。実修 yoga を修めた聖者は直ちにブラフマンに到達する。

実修を修め、おのれを浄め、おのれに打ち勝ち、感覚器官を抑え、自己の心を一切有情の心とする者は、たとえ行為をなしながらも汚^{けが}されない。実修を修め真理をさとった者は、見、聞き、触れ、嗅ぎ、食べ、歩き、眠り、呼吸しながらも、「私は何もしていない」と考える。

たとえ、話し、排泄し、^{とろ}え、目を開き、目を閉じながらも、「感覚器官は感覚器官の対象に向かってはたらく」と考えて、

行為をブラフマンにゆだね、執着を捨てて行為する者には、罪は付着しない。あたかも蓮の葉に水が付着しないように。(BhG., 5.6-10)

この詩節にはギーターの教説が集約されている。人はなるほど世俗の行為にたずさわるが、真の自己はその行為の観察者であり、「たとえ行為をしながらも」、「私は何もしていない」という否定的認識によって行為の世界を超越することができる。この立場は初期ウパニシャッドにみられた脱俗の倫理に類似している。しかし「行為の実修」の立場には、真の自己と「行為の主体」としての自己の内面的分裂がある。梵我一如の形而上学は、もともとこの二元性を超えるために思索されたものであった。存在と認識の一元論の立場では、行為に主体的にかかわることはただちに善悪いずれかの業を身につけることとなる。ここから「行為の遠離」が理想とされたのである。梵我一如の形而上学ではブラフマンと合一するための知識 brahmavidyā⁶⁾ が求められたのであるが、「行為の実修」の立場では、「行為をブラフマンにゆだね」ること、いいかえれば、行為をなしつつ行為の主体である自己をブラフマンに譲渡し、「一切有情の心」になって行為に専念することが求められる。「行為の実修」では

おまえの関心は行為にのみあり、決して行為の結果にあってはならない。行為の結果をおまえの動機としてはいけない。また、おまえは無行為に執着してはいけない。(BhG., 2.47)

といわれ、行為の結果を捨てること、すなわち、捨離 tyāga が、一般人にとって最も優れた解脱への道であるとされる。(BhG., 12.12)

行為は、「感覚器官は感覚器官の対象に向かってはたらく」といわれるように、諸機能とその対象の結合という、

主体-客体関係の成立によって生起するできごとであるとみなされる。それはあくまでも「できごと」であって、いわば「身体的行為」¹⁵⁾としてそれ自体で成立している現象である。「行為の実修」は、行為三昧に達することによって行為の主体-客体的な二元性を越えてブラフマンの世界に至る道であると解することができる。ギーターの教説は、もともと、クシャトリア(王族・戦士階層)に向けて説かれたものである。それゆえに、カーストの法dharmaにしたがって世俗的な務めをなさねばならない者はいかにして救済されるのか、世俗的行為は解脱にとっていかなる意味があるのか、という世俗倫理の問題に答えることがギーターに課せられていたのである。この問いに対して、梵我一如の脱俗の境地(——マックス・ウェーバー¹⁶⁾の用語でいう世俗逃避的神秘主義)を理想としながらも、ギーターは、「現実」を見る視点を変えて、行為三昧という世俗内的神秘主義(——世俗内的世俗無関心)の宗教倫理を提示したといえる。

『インド思想史』の著者ゴンタ¹⁷⁾は、「梵我一如の教義を知りながら、ギーターの詩人は、ほとんどその教義に重きを置かなかった」と述べている。ギーターにみられる理論は、その通り、二元論を中心としている。梵我一如の形而上学は、宇宙と個物(人間)の一元論であると同時に、認識と存在の一元論でもあった。したがって、現象的存在にかかわるものは真の認識に到達しえないとされた。ギーターは、この帰結を避けるために、存在と認識に二元性を認めるサーンキヤの形而上学を理論的支柱として採用している。サーンキヤsāṅkhya⁶⁾という用語は、ギーターの場合、形而上学・哲学およびその信奉者を意味するが、ギーターの教説の中には後にサーンキヤ学派(数論哲学派)によって体系化されることになる二元論的形而上学の萌芽的理論が述べられている。

サーンキヤ説では、物質的な原理である根本原質prakṛtiと精神的な認識原理である神我puruṣaの二原理を立てる。身体ならびに知覚や行為のための諸機能(理性・自我意識・意・五知根・五作根)、および五元素(地・水・火・風・空)など、現象界に属するものはすべて、根本原質が自らを発動させて転変してこの世に現われたものである。神我は現象界において苦楽を享受するために身体に宿り、ここに個我jīvaが誕生する。(BhG., 13.19-22)「この身体における最高の神我は、傍観者、許容者、維持者、享受者、大自在天、また最高我とよばれる」(13.21)と説かれており、神我はアートマンと同じく認識の真の主体である。しかし、個我は自我意識に災いされて自己の真の存在態を忘れ、「わたしが行為者である」とい

う迷妄に陥る。(3-27)サーンキヤの解脱の理論は、

行為はすべて根本原質によって行われ、また神我を非行為者であると見る者は、(如実に)見る人である。(BhG., 13-29)

とあるように、根本原質の転変諸機能を「^{サーンキヤ}数えあげ」で、行為を、諸機能がその対象に向かって働く外的過程とみなし、それらから超越した真の主体を把握することにある。

現象界は、神我が苦楽を経験したのちに解脱して独存位に帰るための否定的契機にすぎず、いわば、神我の自己認識のためにしかけられた隘路^{あいろ}なのであって、「万物の状態に転変する根本原質からの離脱」(BhG., 13-34)という神我独存に至れば、根本原質は無に帰入する。このことを知識jñānaによって知り、無行為の立場をとる者がサーンキヤと呼ばれ、形而上学の原理は異なるものの、梵我一如の世俗逃避的神秘主義と同様な立場に立っている。ただし、サーンキヤの二元論は、認識主体の独存を究極の実在とみなす点で原理的には無神論であり、万有の最高原理であるブラフマンを必要としない。ところが、正にこの点においてギーターはサーンキヤ説から離れ、万物の質料因である根本原質をブラフマンと等置して(BhG. 14.3)、現象的世界に肯定的な意味を与え、そこから行為の意味を引き出そうとしている。ギーターでは次の詩節のように、二元論の上に一元論が接合されている。

世界には、これら二つの原理がある。滅するものと滅しないものと。滅するもの(根本原質)は一切万物であり、滅しないもの(個我)は不動(の神我)と呼ばれる。

しかし、最高我とよばれる至上の個我が別にある。彼は不滅の神として、三界に入り、それらを支える。

わたし(クリシュナ)は滅するものを超越し、不滅のものよりもすぐれているから、世間でも、またヴェーダの中でも、「至上の神我」の名で知られている。(BhG., 15.16-18)

ウパニシャッドで「至上の神我puruṣottama」といわれた最高実在(ブラフマン)が、ここでは人格的至上神クリシュナにその地位を譲っている。最高我paramātmāは、至上神がこの世に顕現vibhūtiした姿であり、神我と根本原質からなるこの世の全てに浸透する。この最高我は、ウパニシャッドでブラフマン=アートマンとして把握された究極的原理であり、現象界の個物の普遍的本質を意味すると考えられる。神我と根本原質というサーンキヤの二原理は最高我の下位に置かれ、万物の個体化の

原理とされる。これらもまた質料因でありかつ形相因でもある至上神の顕神した姿である。

これとは別の詩節では、命我 *jīva* が至上神の高次の本性であり、根本原質の開展によって現われた理性、自我意識、意（思考力）、五元素は至上神の低次の本性であるともいわれる。（7.5）命我は、生ある者の中に内在する個体的靈魂を意味し、これは人格的存在の中核である。ギーターではこの命我が輪廻転生するものとされている。（BhG., 15. 7-8）

以上の位置づけを総合すれば、至上神の顕現形態に次の序列が与えられていることになる。

最高我——神我——命我——根本原質

さらに、根本原質はサーンキヤ説の序列によれば次の順に開展する。

理性—自我意識—意—五知根—五作根—五元素

このような序列は、そのまま靈魂の個体化の過程をあらわしており、究極的存在としての靈魂 *ātman* は、形而上学的実体から心理的実体へ、さらに身体的機能へと転現 *vistara* しているものとみなされている。このように実在を序列化して把握する試みは、同時期の『カタ・ウパニシャッド』¹⁸⁾にも見られるものである。

さて、このような転現の過程におけるブラフマンの位置づけであるが、ギーターでは、ブラフマンに到達する道として、「行為をブラフマンにゆだねる」こと（BhG. 5-10）、「理性堅固で、迷いを離れ」ること（5-20）、「その心が平等のうちに安らう」こと（5-19）、「外的対象との接触に心が執着せず、自己の中に幸福をみいだす」こと（5-21）などが挙げられ、ブラフマンを知る哲学者 *brahmavidā* だけでなく、さまざまな形で行為の実修に努める者はすべてブラフマンに合一すると説かれている。したがって、ブラフマンは靈魂のあらゆる転現形態に相即して現前する世界原理とみなされる。

それ（ブラフマン）は万物の外にあり、内にあり、不動であり、また（万物と結合して）動く。微細であるために認識されず、遠方にあると同時にまた近くにある。

それは区分できないが、有情のなかにあって区分されたかのように存在する。この知らるべきもの（ブラフマン）は、万物を保持し、のみ尽くし、また創造する。（BhG., 13. 12-16）

これは、至上神を「その拠りどころとする」（14-27）ブラフマンがこの世に顕現した姿を歌ったものである。世界原理としてのブラフマンは根本原質に等置されるが、根本原質が「万物の差別相」（13-30）を転現させる個体

化の原理であるのに対して、ブラフマンは万物に浸透している同一性の原理である。根本原質は此岸の意識によってとらえられる世界であり、ブラフマンは彼岸の意識によってとらえられる世界である。これら二つの世界は同一のものであるが、此岸から彼岸へという意識の転回によって世界の意味が変わってくるのである。此岸の意識から彼岸の意識へ、差別相を見る立場から「一者」を見る立場への転回によって、この世は至福に満ちた世界となる。

うちに幸福があり、うちに喜びがあり、また、うちに光明がある実修者は、ブラフマンと一体となって、梵涅槃 *brahmanirvāna* に到達する（5-24）

こうして、世俗逃避的な彼岸の意識によって形成された梵我一如の思想と、外的世界に肯定的にかかわる世俗内倫理とが接合された。この世界肯定の倫理の核心は平等観 *samadarśna* にあり、

実修により自己を修練し、すべてを平等に見る者は、一切万物の中にある自己を見、自己の中に一切万物を見る。（6-29）

と説かれている。

ギーターでは、形而上学的知識およびそれと同等な実践倫理の他に、第三の道として「信愛の道」*bhaktiyoga* が説かれ、これが最高位に位置づけられている。これは、至上神クリシュナへの信愛・帰依 *bhakti* によって神との合一を求める救済者信仰である。

わたし（クリシュナ）のために行いをなし、わたしに専念し、わたしに誠信 *bhakti* をささげ、執着を離れ、一切万物に対して敵意のない者は、わたしのもとに到達する。（BhG., 11-55）

この詩節は、ヒンドゥー教徒の最も愛唱するものであり、瞑想、帰入、捨離、平等観など解脱のための諸道がすべてクリシュナに集約されている。このクリシュナ崇拜は、もとは、呪術師・カリスマの恩寵を信じ、またグル崇拜・聖徒崇拜として古くから民間に存在していた救済者信仰を超世俗的な人格神宗教へと高めたものである。このような救済者信仰を最上位に置いたことにより、ギーターは民衆宗教の広大な底辺をも包括する教義となった。ギーターは至上神を頂点に置くことによって梵我一如の一元論とサーンキヤの二元論を接合し、さらに形而上学と世俗倫理を総合することによって、梵我一如の伝統的思想を構造化したといえる。

4. 外界と自己——インドの形而上学の基本的性格

前節までに概観したように、バラモン教からヒンドゥー

一教への移行期における形而上学は、最高原理による一元化と、一元論のもとに諸説を包括する多元化の両契機により形成・発展したといえよう。中村元はヴェーダ¹⁹⁾ンタ哲学の形而上学について

従前の諸異説を採用し、綜合して、しかも、それらを一段低級な教説であるとして、自説がその上に位するものであると主張する態度は、その後、ヴェーダンタ学派二千年の歴史を通じて一貫している。と述べている。このような態度はすでに梵我一如の形而上学の形成過程にもみられ、その思想を継承したギーターは諸異説を綜合していく思弁の先駆をなすものであった。この思弁によって形而上学と世俗倫理を統合したことが、ギーターの最も大きな功績であることは疑いえない。この点について、ラーダクリシュナンは、²⁰⁾

バガヴァッド・ギーターは、形而上学、すなわち実在についての知識brahmavidyāであると共に、倫理、すなわち行為についての理論yogaśāstraである。それは、実在についての学問であると同時に、実在と合一する行法である。

と形而上学と倫理が同一であることを述べ、知行一致の根拠を次のように説いている。

真実に気付くことは、そこから新らしい生がもたらされるということである。精神の領域は生活の領域から切り離されてはならない。人間を、内に向かう資質と外に向かう欲望とに分けることは、人間的な生の統合性を無視することになる。

内的なものと外的なもの、自己と外界について、インドの形而上学は西欧のそれとは全く異なる態度から出発した。初期ウパニシャッドにおける梵我一如の思想の成立について、ゴンダは、²¹⁾

この帰結こそ、宇宙と「精神の世界」がその基礎を同じくし、それゆえ、同一の法則により支配されるばかりか、後者を知りそれを制御すれば、前者も制御し支配できるという、インドで広く流布した思想の基礎となったのである。

と評している。ゴンダによれば、「知識vidyā」という語は、もとは、宇宙の潜在力であるブラフマンを始動し得る呪術的な力・知を意味する語であったと見られている。このような「知識」の探求によって形而上学(brahmavidyā, ātmavidyā)が生まれた。形而上学は自己と外界とを結ぶ「知識」として誕生したが、しかし、その場合の「知識」は、人間が「外界」を支配するという意味での知識ではなかったと考えられる。自己についての思索が深化されるにつれて、宇宙の潜在力だけでなく、自己

の内的世界を制御する主体としての「内制者antaryāmin」が探求され、ヤージニャヴァルキヤは、内制者はアートマン=ブラフマンに他ならないと考えるに至った。

万物のなかにあって、万物とは異なるもの、万物はそれを知らず、その身体が万物であるもの、万物をその内部にあって制御しているもの、それがあなたのアートマン、不死の内制者である。

(Brhad., 3.7.15)

この詩節と同一の表現が、地・水・火などの「神格に関して」、さらに、氣息・ことば・眼などの「個体に関して」順次繰り返される。この考え方は、アートマン=ブラフマンが「摂取者」であるという考え方にも通じるものである。インド的思惟では、一方が他方を制御するものであれば、それがより高次の実在であり、その限りにおいてそれは精神的・主体的本性を持ち、他方が相対的に物質的・客体的本性を持つとされる。この考えはインドの形而上学史の理念でもあり、より古い原理がより新しい原理の下位に置かれることによって実在の序列が成立し、すべての実在はその序列に応じて精神的かつ物質的な存在であるとみなされる。自己と外界はあらかじめ対立して区分されるのではなく、内制者・摂取者の位置によつて、「内的なもの」と「外的なもの」とが、いわば不連続の連続として区分されるのである。

インドの思想史にあっては、キリスト教的な靈魂と肉体の二元論やデカルト的な精神と物質の二元論のような、自己と外界、主体と客体の二元性を峻別する極端な二元論は主流とはならなかった。インドの形而上学は、むしろ二元性を越えることから出発したのである。これに対して、古代ギリシアに始まった西欧の形而上学metaphysicaは、自然学physicaすなわち経験的・個別的な存在についての学「後にmeta」,それを「越えるmeta」ものとして究極存在を明らかにし、その存在論的性格を究明する学として出発した。その後の西欧の形而上学は、唯物論的であれ観念論的であれ、どちらも、経験の批判的分析の結果として成立する認識論を展開するのだが、その前提として自己の外に独立して存在する事物についての存在論がひかえている点では変わりがなかった。ところが、インドの哲学は、靈魂という存在がいかにして自己を認識し超越しうるかという問いから生まれたものであり、インドの形而上学は当初から存在論でありかつ認識論であることから出発したのである。²³⁾

マックス・ウェーバーは、靈魂が業と輪廻からいかにして解放されるのか、という問いが「インド哲学の唯一の課題」とであるとみて、「インド哲学は、重点上、個体化

の担い手である靈魂の形而上学的構造の理論である」と述べている。彼はまた、正統バラモン系統の「主知主義の救済論」が、ギリシア哲学に起源をもつ『実体』を追求する物質化——物質主義的思弁」を欠いていることも指摘している。

この知識は、現実世界の事象、すなわち自然と社会生活の日常的なあり方、ならびに両者を支配している法則に関するものではない。むしろそれは世界や人生の「意味」に関する哲学的知識をいうのである。このような知識は明らかに経験的なヨーロッパの科学の方法に決して代えられるものではない。

……（中略）

かかる知識は、この科学の彼岸に存在している。

ウェーバーの視点では、西欧的知識の本質が、自然と社会、すなわち外界に関する知識の有効性としてとらえられていることは明らかである。ウェーバー²⁵⁾のこの立場からすれば、インドの主知主義的救済論は、「大衆の生活態度を世俗内的、方法的に合理化するという意味では、なんらの働きも示さなかった」とされ、一般大衆は相変わらず「呪術的抱束性」の中に停滞している。そればかりか、生前解脱という法悦の現在の享受や、神秘主義に固有な無律法主義が生まれることになり、インドでは、「一切は、結局、唯一の現実的な神的存在に対して、ひとしく非現実的かつ非本質的にとどまっている」とさえいわれる。

ウェーバーはインド的思惟のとらえた「現実」について、一面の真理を述べている。しかし、西欧の「現実主義」、特にプロテスタント的な純即物的な合理主義は、その本質において精神が物質を支配するという精神主義・意識中心主義と表裏一体をなしているものである。C.G. ユングは、道教の瞑想書である『太乙金華宗旨』にみられる形而上学的思弁を深層心理学的問題として解明することを試みている。彼はこの東洋的な知と行のあり方と対比して、キリスト教的禁欲や西欧の英雄的自己超克の姿勢を、「西洋的な知性と意志の極度の発達の結果」であるとみなし、「ほとんど悪魔的な功みきで、外見上そういう態度をうまくまねる能力をわれわれに与えた」と述べ、西欧人の抑圧された内面のありさまを語っている。ユングによれば、「西洋的＝キリスト教的、特にプロテスタント的な意識偏重の立場」が、今日、「非現実的な」無意識の領域からの抗議を受けているのである。

ギリシア哲学の形而上学について、藤沢令夫²⁷⁾は、それが西欧の自然科学的世界観の「歴史的＝原理的遡源」になっていることを指摘している。西欧の形而上学は、事

物の存在の学として外的世界認識の遡源をなすものであるが、これと比較すれば、インドの形而上学は、人間の存在論として内的世界認識の遡源をなすものといえよう。インド的な形而上学が外的世界に対してどのような力を持ちうるかは、議論の余地を残すものである。しかし、²⁸⁾ ユングの言葉を借りれば、「人生の最大にして、最も重要な問題というものは、根本的には解決することのできないものである」、こういう種類の問題は、生あるものに必然的に内在する「二元対立性」に由来しており、「それらは決して解決されるわけではなく、ただ、成長することによって越えてしまうだけなのである。」

あらゆる二元性を越えて「彼岸の意識」に至ること、これがインドの形而上学が明かした秘教 Upaniṣad であるといえよう。

文献および注

- 1) *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*
服部正明訳「ウパニシャッド」「バラモン教典・原始仏典」(中央公論社1979)
- 2) *Chāndogya Upaniṣad* 服部訳、前掲書
- 3) 荒 松雄「インドとまじわる」(未来社1982) p. 14
- 4) 中村 元「インド思想の諸問題」中村元選集 第十巻(春秋社1974) p. 84
- 5) ヒンドゥー教の成立過程における正統バラモン主義と民間信仰の関係については、既に拙稿でも論じた。
瀬古康雄 本誌 16 (1978),
また、ヒンドゥー教諸宗派の教団史における同様な分析は、マックス・ウェーバーの次の著作に詳論されている。
マックス・ウェーバー池田昭訳「アジア宗教の基本的性格」(勁草書房1970)
- 6) サンスクリット語では広義の哲学(世界観)を darśana と呼び、「疑念等によって考察を開始する」狭義の哲学的議論を ānvīksikī と呼び、形而上学は後者に含まれる。特定の形而上学的知識は, ātmavidyā, brahmavidyā 等と言われる。また、バガヴァッド・ギーターでは sāmkyā という語が形而上学を意味する。(注. 14) 参照)
* 中村 前掲書 p. 205
** *The Students English-Sanskrit Dictionary*
(Delhi: Motilal Banaridass 1974)
- 7) *The Sutta-nipāta* 中村元訳「ブッダのことば」(岩波書店1958)
- 8) *Ārhatadarśana* 宇野淳訳「ジャイナ教綱要」

- 『バラモン教典・原始仏典』 p. 44
- 9) マックス・ウェーバー 前掲書 p. 109
- 10) *Rg-Veda* 辻直四郎訳「リグ・ヴェーダ讃歌」
(岩波書店1970)
- 11) 服部正明 「古代インドの神秘思想」
(講談社1979) p. 46, pp. 49-50
- 12) *Mānava-dharma-Śāstra*
田辺繁子訳「マヌの法典」(岩波書店1953)
- 13) Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā*
(London: Allen & Unwin, 1948, 2nd. ed., (1949)
宇野淳訳「バガヴァッド・ギーター」
『バラモン教典・原始仏典』
- 14) ギーターでは, *sāṃkhya* は, 形而上学的思弁一般およびその信奉者を意味する。この語は形而上学的実在を「数える」ことに由来し, 後にサーンキヤ体系(数論哲学)に発展した。
- 15) ギーターにおける行為理論と身体論についてはすでに拙稿において詳述した。
瀬古康雄 本誌 18(1980), 19(1981)
- 16) マックス・ウェーバー 池田昭訳「アジア宗教の救済理論」(勁草書房1974) pp. 100-101
- 17) ゴンダ「インド思想史」鎧淳訳(富山房1981) p. 157
- 18) *Kaṭha Upaniṣad* 服部訳「ウパニシャッド」
- 19) 中村 元 前掲書 p. 211
- 20) Radhakrishnan, *Ibid.*, pp. 12-13
- 21) ゴンダ 前掲書 p. 53
- 22) ゴンダ 同書 p. 24
- 23) 湯浅泰雄は仏教哲学について同様な考察を行い, 「仏教哲学の基本性格は, 存在論であると同時に常に認識論でもある」と述べている。
湯浅泰雄「唯識論と深層心理学」『東洋学術研究』17-4 (東洋学術研究所1978) pp. 16-17
- 24) マックス・ウェーバー 前掲書 p. 69, p. 201
- 25) マックス・ウェーバー 同書 pp. 109-111, p. 191
- 26) C.G. ユング・R. ヴィルヘルム 湯浅泰雄・定方昭夫訳「黄金の華の秘密」
(人文書院1980) pp. 88-90
- 27) 藤沢令夫「ギリシア哲学と現代」
(岩波書店1980) p. 76
- 28) C. G. ユング 前掲書 p. 45

(昭和58年1月31日受理)